

# Entre o feitiço e a oração na fronteira da ordem: “terríveis mulheres” amazônicas?

*Majin Bootte Silva dos Santos*<sup>1</sup>  
*Katiane Silva*<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Pará

**Resumo:** As principais interlocutoras deste artigo são uma “curadora” e uma “pu-xadeira” localizadas em uma comunidade rural quilombola do município de Santa-rém (PA). Elas se mantêm distantes dos outros comunitários — que negatavam e classificam suas práticas de cura como “macumbaria”. Fizemos uma análise situacional comparando essa categoria local com a de feitiçaria, pela qual mulheres são condenadas historicamente. Esse mecanismo limita as práticas de cura e o conhecimento botânico dessas amefricanas amazônicas. Assim, o racismo genderizado determina a notoriedade do saber, portanto, a herança das próximas gerações.

**Palavras-chave:** discriminação; natureza-cultura; religiosidades.

SANTOS, Majin Bootte Silva dos; SILVA, Katiane. **Entre o feitiço e oração na fronteira da ordem: “terríveis mulheres” amazônicas?** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 467-478, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Mestre em Antropologia pelo PPGA/UFPA. Bacharela e Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA).

<sup>2</sup> Antropóloga, professora da Faculdade de Ciências Sociais e dos Programas de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) e em Agriculturas Amazônicas (PPGAA) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

## Between spell and prayer on the frontier of order: Amazonian “terrible women”?

**Abstract:** The main interlocutors of this article are a “curadora” and a “puxadeira” located in a rural quilombola community in the municipality of Santarém (PA). They keep their distance from other members of the community — who are negative and classify their healing practices as “macumbaria”. We did a situational analysis comparing this local category with that of witchcraft, for which women are historically condemned. This mechanism limits the healing practices and botanical knowledge of these amazonian amefricanas. Thus, gendered racism determines the notoriety of knowledge, therefore, the inheritance of the next generations.

**Keywords:** discrimination; nature-culture; religiosities.

## Entre hechizos y oraciones en la frontera del orden: ¿“mujeres terribles” amazónicas?

**Resumen:** Los principales interlocutores de este artículo son un “curadora” y una “puxadeira” ubicados en una comunidad rural quilombola del municipio de Santarém (PA). Mantienen su distancia de otros miembros de la comunidad, que son negativos y clasifican sus prácticas curativas como “macumbaria”. Hicimos un análisis situacional comparando esta categoría local con la de brujería, por la que históricamente se condena a las mujeres. Este mecanismo limita las prácticas curativas y el conocimiento botánico de estos amefricanos amazónicos. Así, el racismo de género determina la notoriedad del conocimiento, por tanto, la herencia de las próximas generaciones.

**Palabras clave:** discriminación; naturaleza-cultura; religiosidades.

As terríveis mulheres *malukuasi*, poderosas e, por isso, temíveis nas Ilhas-Trombriand, foram assim documentadas por Bronislaw Malinowski (1976). Elas são representadas como imagens sobre-humanas, capazes de feitos humanamente impossíveis. As *mulukuasi* podiam ficar invisíveis e “percorrer longas distâncias deslocando-se pelo ar” (1984: 161). Assim, são “mulheres violentas e perigosas que se alimentam de carne putrefada e atacam os vivos” (*idem*: 165).

O comum entre esse dado e os que foram observados nas pesquisas etnográficas de campo que sustentam este artigo é a degradação da mulher cisgênera<sup>3</sup> desordeira, isto é, daquela que ultrapassa os limites impostos a ela. A condenação pela qual são submetidas por suas práticas de cura tradicional tem efeito direto na sua organização espacial. E elas não são públicas, tanto que o acesso às informações sobre a cura não é tão simples e profundo quanto as de caça e pesca. A maioria das interlocuções representam as “curadoras” como existências do passado ou de fora da comunidade.

Assim como as suas ancestrais foram inferiorizadas, condenadas e perseguidas por suas práticas, a cura tradicional desenvolvida pelas “curadoras” e “puxadeiras” amazônicas também é negativada na situação social analisada aqui. Por isso, usamos a categoria Feitiçaria para relacionar as práticas de cura com o racismo, tecnologia de poder inaugurada no Brasil durante a invasão europeia. O identificamos como fator que limita as práticas de cura e o conhecimento botânico das amigas-interlocutoras e as atualizações feitas pelas transgressoras na continuidade das suas atividades cotidianas. Aqui mostramos que a herança cultural transmitida pelas mais velhas às mais jovens passa pelo filtro racial, que também produz um distanciamento social e geográfico entre as praticantes da cura e os “outros” — entendido como sintoma do racismo genderizado que, relacionado ao cristianismo que atribui malefícios à “macumbaria”, interdita as atividades cotidianas dessas mulheres.

Estamos na mesorregião do Baixo Amazonas (PA) desde 2018 acompanhando algumas dessas atividades cotidianas desenvolvidas por povos e comunidades tradicionais do município de Santarém. A última viagem à comunidade Ahosi, pseudônimo, onde moram as nossas amigas-interlocutoras<sup>4</sup> do presente artigo, foi realizada em julho de 2022; e durou cerca de 30 dias de convivência. Além da análise situacional (GLUCKMAN, 1987), empregamos a observação participante (MALINOWSKI, 1976; WHITE, 2005; INGOLD, 2019) como método de pesquisa antropológica. Para Tim Ingold (2019: 12), o “envolvimento [...] íntimo

<sup>3</sup> A cisgêneridade é um operador analítico (HINING e TONELLI, 2022) para normas de sexo, sexualidade e performances. Cisgênero é a “pessoa que foi designada “homem” ou “mulher”, se sente bem com isso e é percebida e tratada socialmente (medicamente, juridicamente, politicamente) como tal” (KAAS, 2012 *apud* HINING e TONELLI, 2023: 2).

<sup>4</sup> O ofício antropológico depende das relações que estabelecemos com os antigos “informantes”. Seguimos o exemplo de Daniela Perruti (2015) para demarcar a amizade entre pesquisadoras e interlocutoras como base de sustentação da pesquisa etnográfica de campo.

ou afetivo dos pesquisadores [...] é essencial” para delimitar a “observação participante”, isto é, uma observação feita “não pela objetificação dos outros, mas prestando atenção a eles, vendo o que fazem e escutando o que dizem. Estudamos com as pessoas e não sobre elas” (*idem*: 12).

## Racismo e sexismo são mecanismos de perseguição histórica!

Segundo Cida Bento (2022), há um legado da opressão racial herdado pelas novas gerações brasileiras. Por causa dele, os grupos associam situações contemporâneas ao passado colonial, onde os brancos desqualificavam os demais humanos desta categoria. Esse legado se manifesta em práticas e estigmas.

Na situação quilombola, segundo as interlocuções da pesquisa de campo, é normal que transeuntes violentem os comunitários por meio do racismo. Não por acaso, ele é a principal tecnologia de poder utilizada pelo Estado e pelos empreendimentos capitalistas para organizar o espaço (SANTOS, 2022). O cenário é colonial: o etnocentrismo guia as práticas cotidianas e por meio da violência exclui toda e qualquer possibilidade de diferença. João<sup>5</sup>, um dos nossos amigos-interlocutores, nos relatou um dos casos em que ele foi diretamente atingido. Um dos “outros”, enquanto fazia uma das caminhadas rotineiras por entre a “vila” de moradores, cuspiu no chão e imitou um macaco com a intenção de desumanizar João e os demais quilombolas residentes. Em outra situação, os quilombolas foram comparados com “água suja” em oposição à “água limpa” — isto é, os “outros”. Esta figura de linguagem é empregada pelos “do contra”<sup>6</sup> para impedir a “mistura”, pois supostamente sujaria o que antes era limpo. Mas, o racismo não é uma tecnologia utilizada apenas contra quilombolas amazônicos. Há uma série de pesquisas que apontam situações similares. Mais especificamente sobre a oposição sujo/limpo, Daniela Perruti (2015) se deparou com essa suposta sujidade em uma comunidade quilombola no estado de Goiás. Também cito João Pacheco de Oliveira (2016) quanto à desumanização dos indígenas Ticuna equiparados aos animais se comparados aos padrões seringalistas da Amazônia, portanto, o racismo contra povos e comunidades tradicionais está longe de ser uma novidade.

Além do racismo contra a população não branca, há evidências de que a discriminação contra as “curadoras” e suas práticas tenha uma justificativa sexista, pois, mesmo desempenhando as mesmas atividades curativas, o estigma da feitiçaria recai apenas sobre as mulheres cisgênero. É o caso da indígena Cecília, presente nos relatos de viagem do naturalista Henry Bates (1979) quando esteve na mesorregião do Baixo Amazonas.

Frequentemente encontrávamos uma velha índia chamada Cecília, que possuía uma *pequena plantação na mata*. Essa índia tinha fama de ser uma *feiticeira*, e ao conversar com ela descobri que ela se orgulhava dos seus conhecimentos de *magia negra*. Seus cabelos *levemente ondulados* indicavam que sua origem não era *indígena pura*. Segundo me informaram, seu pai era mulato. [...] explicando as virtudes e os usos de diferentes plantas. (BATES, 1979: 155, grifos nossos)

<sup>5</sup> Optamos pelo uso de pseudônimos para minimizar qualquer dano à imagem ou reputação das nossas amigas-interlocutoras.

<sup>6</sup> Os quilombolas assim se referem aos que agem no sentido contrário à expedição do título de propriedade coletiva para a sua associação. Eles lutam pelo reconhecimento deste direito há mais de uma década, sendo que o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial (RTID) ainda não foi concluído pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

O viajante relata que homens indígenas também detinham algum conhecimento botânico, especialmente sobre plantas aplicadas em contextos de cura. Porém, ele os representou em seu texto como “pajés”, não como feiticeiros. Vemos, assim, a relação entre o bem e mal opondo homens e mulheres — estas, diretamente ligadas à magia negra, algo pelo qual as *malukuasi* também seriam responsáveis. A perseguição às feiticeiras (relacionadas ao diabo) é anterior a colonização portuguesa no Brasil (REIS, 2019) e o racismo também (GONZÁLES, 2020). No estado do Pará, a prática de curandeirismo, isto é, prescrever, ministrar ou aplicar qualquer substância (inclusive as de origem vegetal) é crime previsto na Lei nº 2.848, promulgada em 1940. Assim, a perseguição e condenação de mulheres que praticam a cura por meio dos seus conhecimentos botânicos é uma herança histórica, pois o racismo e o sexismo por trás disso tem a ver com o legado ao qual Cida Bento se refere.

Janaína, a “curadora” entrevistada durante a nossa pesquisa de campo etnográfica é a amiga-interlocutora mais próxima da representação que Bates fez da indígena Cecília. Ela é reconhecida localmente como detentora de muito conhecimento botânico, mas não recebe tantas visitas em virtude disso quanto recebia o seu falecido marido. Ela não sonha com remédios, nem fala com outros espíritos além de Deus. Se autorreconhece evangélica, mas cultiva em seu quintal plantas frequentemente utilizadas em religiões afro-brasileiras, como a espada de São Jorge e a comigo-ninguém-pode. As práticas relacionadas a estas plantas sofrem o peso da negatização pública, pois são associadas à figura demoníaca cristã. Este também foi o critério usado pelos inquisidores portugueses que perseguiram os praticantes de cura (REIS, 2019). Segundo o autor, a perseguição contra mulheres acusadas de feitiçaria marcou a história do Ocidente europeu e

a presença da feiticeira pode ser entendida, assim, como uma via de mão dupla, em que a sociedade reconhecia sua existência ao mesmo tempo em que representava um dos grandes exemplos das consequências decorrentes da ruptura com as fronteiras morais definidas para as mulheres. (*idem*, 2019: 87)

No presente, uma consequência dessa perseguição herdada é o isolamento social e territorial. No caso de Angola, a “puxadeira”, notamos uma distância maior do que a de Janaína em relação aos demais comunitários. Ela não está inserida em relacionamentos com os nossos amigos-interlocutores, como vizinhança, amizade, compadrio e política. Ela mal existe no discurso local, sendo que a sua existência foi reconhecida apenas nas entrevistas feitas a sós com duas amigas-interlocutoras, isto é, sua presença é detida à contextos privados. Janaína, a “curadora”, é sua parente. Mas, ambas não se visitaram durante a pesquisa etnográfica de campo presencial. Por isso, não exploramos um relacionamento tão fundo quanto o que tivemos com Janaína.

Segundo o levantamento histórico feito por Marcus Reis (2019), além das práticas de cura, as de adivinhação também eram condenadas pelos inquisidores portugueses. Entretanto, a raça das mulheres perseguidas na Europa não é demarcada. No Brasil a raça é imperativa nas relações sociais, portanto, ela deve ser considerada para fins analíticos, porque a perseguição e demonização de práticas de cura recaí sobre grupos de origem africana. Segundo a conclusão do autor, as mulheres acusadas de feitiçaria eram as que “não corresponderam às expectativas de gênero existentes” (REIS, 2019: 96), consoante a evidência de que agentes des- toantes da visão cristã do mundo são demonizados.

## Aqui tem ancestralidade! O potencial analítico da categoria político cultural de amefricanos

De acordo com Lélia Gonzáles, o racismo foi a chave para a “internalização da ‘superioridade’ do colonizador pelos colonizados” (2020: 117). Ela diferencia o racismo em dois tipos. Um é o racismo aberto, que é praticado pelos que agem para manter a suposta superioridade racial e, portanto, repudia a “mistura entre raças”. Ele é “característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa” (*idem*). Nesse tipo o racismo é descarado, porque brancos e negros (indígenas e outros grupos) são classificados como espécies diferentes, sendo os brancos os únicos seres humanos. Isto é, o racismo existe porque há uma desqualificação da negrada enquanto seres fora da categoria humana.

O segundo tipo de racismo é disfarçado ou por denegação. Ele é o famoso racismo à brasileira, fundamentado pelas teorias da miscigenação, da assimilação e da democracia racial. Gonzáles afirma que esse é o tipo mais comum em sociedades de origem latina, como o Brasil, e consiste na prática do racismo sem que o ato seja reconhecido como tal pelo sujeito da ação. Acreditem ou não, esta é forma mais “eficaz de alienação dos discriminados do que a anterior [o racismo aberto]” (*idem*: 118). “O racismo latino americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento” (*idem*: 119).

No Brasil, os principais alvos desse tipo de violência são os amefricanos. Para ela,

Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. (*idem*: 122)

Essa ideia traz à tona uma questão entre a categoria de americanidade e de etnicidade, sendo a primeira um termo de autoidentificação. Assim, podemos utilizá-la como categoria de análise antropológica, pois ela se refere aos povos africanos sequestrados e escravizados no Brasil, aos povos que aqui estavam antes da invasão colonial e aos seus descendentes. Juridicamente, a comunidade onde fizemos as nossas observações é “remanescente de quilombo”, isto é, sua identidade é construída no presente em referência ao passado dos seus ancestrais — sequestrados de África. Essa é a razão pela qual optamos pelo uso do termo. E porque ela também engloba os povos indígenas, também assolados pelo racismo, sexismo e outras violências.

Ainda segundo Lélia González (2020: 124), “assumindo nossa amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente. Amefricanidade é uma categoria de referência ao passado, assim como indígena e quilombola. “Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos (*idem*: 125).

## A ausência como evidência etnográfica

Ao longo do desenvolvimento humano no Baixo Amazonas, a defumação de ambientes a partir da queima de certas plantas, como a “espada de São Jorge”, foi substituída por outras práticas mais valorizadas socialmente. Em Ahoši, a defumação para afastar doenças foi substituída pela oração, isto é, uma súplica pela intervenção divina sobre algum malefício ou dificuldade enfrentada pelos “evangélicos”<sup>7</sup>. Se o “evangélico” acreditar na palavra da oração e cultivar a Fé em Deus e no Espírito Santo, a cura é alcançada. Enquanto os espíritos santos foram incorporados às atividades cotidianas, os espíritos das águas, das florestas e das ancestrais sofreram a desvalorização de modo que a menção à eles está sujeita à condenação pública. Conversar com os espíritos do cristianismo é normal e um incentivo dos mais velhos, enquanto os “outros” são condenados ao esquecimento.

A comunicação com espíritos não é novidade na literatura antropológica. Retorno à etnografia de Malinowski nas Ilhas Trombriand, onde a interação humana-espíritos era normal entre os nativos. Havia uma diferença implícita entre espíritos masculinos e femininos; estes, os únicos temíveis. Assim como entre os Azande, os trombriandeses também reconheciam a magia enquanto herança. Formavam-se “famílias de peritos”, que praticavam a magia friccionando com ervas (drogas *sic.*). Mas, como próprio do ocidente, ambos os grupos foram desqualificados em comparação aos supostamente mais desenvolvidos. Vemos duas fronteiras no exemplo literal de Malinowski. Uma étnica, entre ignorantes e civilizados; e outra de gênero, entre temíveis e não temíveis. Também retomo os relatos da viagem de Henry Bates pelo rio Amazonas:

A feitiçaria da velha Cecília era muito rudimentar e consistia em lançar ao fogo um punhado de pó feito da casca de uma certa árvore, bem como outras substâncias, ao mesmo tempo em que murmurava palavras mágicas — uma oração dita de trás para adiante — acrescentando depois o nome da pessoa sobre quem ela desejava que o feitiço agisse. Algumas feiticeiras, entretanto, pregam-nos outras peças menos inofensivas do que essas ingênuas baboseiras. Elas conhecem inúmeras plantas venenosas e, embora raramente se atrevam a administrar à vítima uma dose fatal, muitas vezes conseguem dar-lhe o bastante para lhe causar graves danos à saúde. O motivo que as leva a agir dessa maneira é geralmente o ciúme, em casos de amor. Durante a minha estada em Santarém foi julgado um caso de feitiçaria pelo subdelegado da cidade, no qual a queixosa era uma senhora branca, de alta respeitabilidade. Parece que uma feiticeira havia borrifado uma certa quantidade de sumo ácido de uma planta da família das aráceas (*Arum*) nas roupas da mencionada senhora, as quais estavam secando no varal, supondo-se que isso tivesse sido a causa de uma grave erupção que atacou a queixosa. (BATES, 1979: 156)

Na época da sua estada em Santarém (1851), o sistema escravocrata ainda era legal. Não é difícil supor a cor da mulher acusada de feitiçaria, já que temos a informação da cor da acusadora. As amefricanas da época sobreviveram à imposição do racismo que os imputaram a selvageria e a semi-civilização, ambas as categorias empregadas por Bates. Para ele, as cidades eram civilizadas demais para os indígenas. E destaco que a sua concepção de civilização corresponde à presença de Deus, concluindo que a mente indígena se “encontra num estágio de desenvolvimento muito primitivo. [...] Não tem noção da existência de um Ser Supremo” (BATES, 1979: 183).

<sup>7</sup> Termo de autoidentificação para aquelas/es que “aceitaram Jesus”.

Na pista do legado escravocrata, a ideologia que desloca a fronteira do agronegócio na contemporaneidade é o fator que determina os supostamente atrasados e desenvolvidos. Nas Amazôniaas, a maioria dos grupos encontrados no seu avante são os povos e comunidades tradicionais, obrigados a conviver com os “outros” vindos de fora, sobretudo, da região Sul do país. Segundo Marianne Schmink e Charles Wood (2012: 41):

Implícito no paradigma desenvolvimentista estava um colorário de conclusões negativas: pequenos produtores foram considerados ineficientes e camponeses, culturalmente retrógrados. Atividades extrativistas praticadas por indígenas e comunidades tradicionais amazônicas foram vistas como características antiquadas de uma forma de existência indesejadas e sistemas de conhecimentos tradicionais foram completamente desvalorizados.

Na Amazônia santarena, os processos tradicionais de cura são hereditários (pois se reproduzem no ciclo de desenvolvimento dos grupos domésticos), mas, permanecem em desvalorização. Excluídas as ervas apropriadas pelo sistema capitalista, como a “unha de gato” empacotada em um mercado no centro de Santarém, plantas como a “espada de São Jorge” e a “espada de Santa Bárbara”, não compõem a cosmologia valorizada no contexto social analisado aqui. Raramente elas são mencionadas discursivamente, assim como a existência de mulheres que friccionam com elas em virtude da cura. Elas deveriam ser a norma, não a exceção. Este é um caso inverso do “trazer à existência a coisa nomeada” (BOURDIEU, 2001: 116). A “macumbaria” e suas praticantes são tão perigosas, tão ameaçadoras, que a própria menção à elas é proibida. Resta o esquecimento.

## Atualizações em processo

*Antigamente tinha óleo de algodão, óleo de uxi, de porco e hoje é a soja. Quando é pra colher, tacam veneno pra secar as folhas e colhem. Ela vai pra refinaria com veneno e vem pra nós e vem as doenças. Mamona é uma planta que dá pra fazer remédio, mas ninguém planta mais. Muita gente morreu na Boa Esperança. O cheiro do veneno... jogam o veneno na soja e elas (as pessoas) vão morrendo. (Quênia, 2022)*

A fronteira do agronegócio transforma o cotidiano das atividades tradicionais e, com ela, o desenho territorial. Dizer que antigamente havia uma variedade de óleos vegetais significa que hoje as plantas das quais eles eram extraídos não se fazem mais presentes e aos poucos desaparecem também da memória. Uma das razões pelas quais a “mamona” não é mais cultivada é a interrupção do conhecimento botânico acerca do seu manejo. As mais jovens não aprendem o saber-fazer sem a instrução de uma mais velha. Esse cenário também é prejudicado pela redução dos espaços destinados ao plantio. Culpa da invasão civilizatória. Entre arriscar a própria integridade física e vida na tentativa de ocupar uma terra e passar por todo o processo de beneficiamento das plantas ou aproveitar uma viagem à sede de Santarém para comprar um substituto químico do óleo vegetal, esta última é uma escolha mais segura. Neste cenário de imposição de novas fronteiras civilizatórias e morte (por intermédio do veneno), os saberes ancestrais são moldados de acordo com as regras sociais vigentes. Vivemos num mundo que preza pela iniciativa dos empreendimentos capitalistas. Logo, eles ditam o que tem valor e o que não tem.

O problema é que os povos tradicionais amazônicos também constroem noções de valor de acordo com o que lhes é possível. Os óleos ungidos (pelo Espírito

Santo ou pelo poder de Deus) utilizados em processos de cura são evidências materiais não só da mescla (MAUÉS, 2012) entre cristianismo e a cosmologia amazônica, como também dessa valorização.

Durante uma refeição na casa de Quênia, onde também estavam uma de suas noras, três filhos, uma filha e um neto, uma das autoras sofria com uma crise de enxaqueca. Ao perceber o sofrimento, uma das nossas amigas-interlocutoras presentes recomendou alguns comprimidos de “dipirona” para o alívio dos sintomas. Ela foi ao interior da casa e voltou em posse de alguns dos tais comprimidos sintéticos logo ingeridos pela pesquisadora, que aguardou pelos seus efeitos. Nesse momento, percebemos a maior disposição feminina para o cuidado. Segundo Quênia, na fase de dependência completa dos seus filhos em relação aos pais, a maior responsável pelo cuidado com as crianças era a sua falecida cônjuge. Ele relata que o acesso à “medicina” era mais difícil nesse período, porque o único meio de transporte da comunidade até a sede de Santarém se dava pelo rio.

Outros grupos domésticos também dispunham de pequenas reservas de substâncias químicas utilizadas para o alívio de mal-estares, como analgésicos, antialérgicos, anti-inflamatórios e antitérmicos, além de complexos vitamínicos, como pastilhas de vitamina C. Não acessamos nenhuma dessas drogarias particulares, mas citamos os fármacos com base nas cartelas espalhadas pelo chão dos quintais e por cima das mesas e armários. Antes, o acesso às drogas químicas era difícil pela complexa comunicação entre a comunidade e a sede do município. Agora, a droga da civilização (com a abertura e manutenção de estradas e instalação de uma rede de transporte público terrestre) tornou o acesso aos “remédios caseiros” mais difícil, embora não tenha ocorrido grandes mudanças na forma de extração e beneficiamento das plantas medicinais.

Em outro momento, estivemos na casa de um grupo doméstico na qual presenciemos o uso das drogas lícitas introduzidas pelos “outros”. Esse grupo compõe a parentela do grupo anterior, mas desta vez não estávamos na “vila”<sup>8</sup>. A casa onde estávamos é localizada na “colônia”, isto é, na região do território destinada à agricultura, extrativismo e à caça. Um dos nossos amigos-interlocutores, que compõem um grupo doméstico independente dos pais, chegou da “roça” (plantação de mandioca), sentou em uma cadeira da cozinha (onde também estavam a sua mãe e suas irmãs), pegou um copo com água e uma cartela do alto de uma viga da casa, destacou um comprimido e o ingeriu com ajuda da água. Ele sentia dores de cabeça e ingeriu os comprimidos para aliviar esses sintomas. O mal-estar sentido também seria aliviado com ajuda de alguma das plantas cultivadas por sua mãe no quintal, mas voltar a se expor ao sol em busca de algumas folhas, acender um fogo, pegar uma panela, colocar água e as folhas colhidas e esperar o tempo de infusão necessário prolongaria o seu sofrimento. O comprimido já estava processado e mais perto dele.

No exercício das atividades extrativistas na floresta, longe da dita civilização, os humanos contam com a sua própria ajuda e dos outros seres ali presentes. Na falta de uma droga lícita qualquer, o que resta ao humano é procurar algo *in natura* que lhe ajude, como a planta “Jutaica”. Segundo Quênia, os seus avós disseram que Deus a deixou na terra por causa da sua ação anti-inflamatória. Ele “passa uns dias tomando [o chá]... passa outros sem tomar e vou me curando”. Para ele e outros “evangélicos”, Deus é quem cura o mal-estar daqueles que acreditam no poder da palavra. Se um sujeito pede a cura, assim Deus fará. Entre-

<sup>8</sup> Coletivo de casas.

tanto, a degradação ambiental continua uma ameaça à vida humana, porque algumas permanecem *in natura*, como a “quebra-pedra, precisosa... tudo tem na mata. Se acabar, não vai ter como o pobre melhorar, porque não é todo mundo que tem dinheiro para a medicina” (Quênia, 2022).

O poder de Deus não age apenas em mal-estares físicos. Algumas plantas também são utilizadas para curas espirituais e evitação de mal-estares com ajuda divina. Além da “espada de São Jorge” citada anteriormente, o “pião roxo”, a “comigo-ninguém-pode”, “pimenteira” e o “cacto” são outras plantas registradas até o momento deste artigo. Elas estão presentes apenas nos quintais de Janaína, a “curadora”<sup>9</sup>, e de sua nora, Preta. Segundo elas, a “pimenteira” afasta o “olho gordo”, mal espiritual que pode prejudicar o pleno desenvolvimento do grupo doméstico inteiro. Para evitar isso, a planta precisa estar posicionada na parte frontal da casa. Também, elas são as únicas que defumam o ambiente doméstico para o afastamento de doenças físicas e espirituais. Infelizmente, nós ainda não presenciemos nenhum desses momentos.

O primordial na relação entre essas duas mulheres cis é a sua aproximação com a “macumbaria”, já que a defumação não é uma prática comum entre os “evangélicos”. Segundo um amigo-interlocutor, um evangélico é alguém que “aceitou Jesus” e muitas vezes o poder da palavra invocada pela sua Fé basta para cura algum mal-estar. Nessas situações, a palavra substitui a planta (no sentido material).

Janaína também se considera uma “evangélica”, pois “aceitou Jesus” e é crente no Espírito Santo. Mas há uma diferenciação entre ela e os demais crentes que reverbera em suas práticas e na estética da sua casa, especialmente do seu e quintal. Ela também acredita na oração, mas não deixa de cultivar a “comigo-ninguém-pode” e outras plantas de poder espiritual (que vem de Deus), porque o seu uso é algo “que vem dos antigos”. Assim, ela ainda oferece resistência ao abandono das práticas tradicionais de cura mais velhas.

## Considerações finais

A categoria mais adequada para representar a situação vivida pelas mulheres manipuladoras de ervas na Amazônia é racismo genderizado (LIMA *et. al*, 2022), devido à interseccionalidade da violência de gênero e de raça. Como detentoras dos conhecimentos tradicionais, elas são responsáveis pela sua perpetuação, isto é, pela sua transmissão às gerações sucessoras. Neste papel, sujeitas aos perigos da exposição e condenação pública, suas práticas são reprimidas em decorrência do medo e da violência, estratégias de dominação tão antigas quanto a humanidade.

O racismo genderizado atribui monstrosidade à sua imagem e às suas práticas, desaprovadas pelos “outros”. E o isolamento social e geográfico é o maior sintoma dessa violência. Em consequência, a comunicação entre as “curadoras” mais velhas, espíritos ancestrais e novas praticantes é dissipada e a manutenção dos saberes cai por terra, já que é impossível transmiti-los sem conhecimento prático. Apesar da insegurança enfrentada por estas mulheres ao falar sobre o saber-fazer a cura em fricção com a “natureza” (KRENAK, 2022), elas resistem e atribuem novos sentidos às suas práticas — presentes entre orações e feitiços. Deste modo, as amefricanas amazônicas foram terríveis contra o avanço da fronteira colonial e se mantêm firmes contra o legado da escravidão e a fronteira do

<sup>9</sup> Termo de autoidentificação.

desenvolvimentismo, que desterritorializa e desvaloriza os povos e populações tradicionais.

Recebido em 31 de maio de 2023.

Aceito em 15 de setembro de 2023.

## Referências

- BATES, Henry. *Um naturalista no Rio Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BOURDIEU, Pierre. “A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região”. In: *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. pp. 107-132.
- GLUCKMAN, Max. “Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *A Antropologia das sociedades contemporânea*. São Paulo: Global, 1987. pp. 227-344.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaaios, Intervenções e Diálogos*. Rio Janeiro: Zahar, 2020.
- HINING, Ana; TONELI, Maria. Cisgeneridade: um operador analítico no trans-feminismo brasileiro. *Estudos Feministas*, 31 (1): 1-15, 2023.
- INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve?* Petrópolis: Vozes, 2019.
- KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- LIMA, Ludmila *et. al.* Mulheres negras, subjetivação e trauma colonial: bem viver e futuridade. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/As*, 14 (Ed. Especial): 60–77, 2022.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos no arquipélago da Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- MAUÉS, Raymundo. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, 17 (1): 33-61, 2012.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. “A conquista do Vale Amazônico: fronteira, mercado internacional e modalidades de trabalho compulsório”. In: *O nascimento do*

*Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades.* Rio de Janeiro: ContraCapa, 2016. pp. 117-160.

PERRUTI, Daniela. *Tecer amizade, habitar o deserto. Uma etnografia do quilombo Família Magalhães (GO)*. Tese de Doutorado, Antropologia, USP, 2015.

REIS, Marcus. O quadro de perseguição à feitiçaria no mundo português quincentista através da produção de discurso patriarcal e misógeno. *Escritas do Tempo*, 1 (1): 72-98, 2019.

SANTOS, Majin. A necropolítica para territórios quilombolas: o racismo como tecnologia de organização do espaço. *Ñanduty*, 10 (16): 95-113, 2022.

SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles H. “Introdução”. In: SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles. *Conflitos sociais e a formação da Amazônia*. Belém: EdUFPA, 2012. pp. 35-71.

WHITE, William. *Sociedade da esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.